

## Sobre o paradigma do *homo sacer*: o sagrado, a culpa e o testemunho na ótica de Giorgio Agamben

On the homo sacer paradigm: the sacred, guilt and testimony under the perspective of Giorgio Agamben

Patrícia Aparecida de Almeida  
Glauco Barsalini<sup>2</sup>

### RESUMO

Este artigo se destina a expor o sentido que o pensador contemporâneo Giorgio Agamben dá aos termos “sagrado” e “testemunho”, bem como o debate que promove sobre o conceito de “culpa”, os quais se articulam, no âmbito de sua metodologia – arque-genealógica – com o paradigma do *homo sacer* (identificado, também, com a figura do refugiado). Através da “arqueologia do *homem sagrado*”, Agamben evidencia a função política atribuída pela sacralidade à vida o que, no campo epistemológico, instiga ampla reflexão e argumentação acerca dos conceitos e concepções que se consolidaram sobre a tradição ocidental e, na dimensão sociológica, oferece denso aporte teórico para se refletir a respeito de problemas crescentes no tempo presente, em especial a exclusão e o extermínio de seres humanos.

**Palavras-chave:** *homo sacer*; sagrado; culpa; testemunho; refugiado.

### ABSTRACT

This article exposes the meaning that contemporary thinker Giorgio Agamben gives to the terms “sacred” and “testimony”, as well as the debate he promotes about the concept of “guilt”, which are articulated, within the scope of his methodology - archaeological-genealogical - with the *homo sacer* paradigm (also identified with the figure of the refugee). Through the “archeology of the *sacred man*”, Agamben evidences the political function that sacredness attributes to life, which, in the epistemological field, instigates reflection and argumentation about the concepts and conceptions that were consolidated on the western tradition and, in the sociological dimension, offers dense theoretical contribution to reflect on growing problems in the present time, especially the exclusion and extermination of human beings.

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da Religião e Licenciada e Bacharela em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: [patriciaalmeida\\_pe@hotmail.com](mailto:patriciaalmeida_pe@hotmail.com).

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, Professor na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: [glaucobarsalini@gmail.com](mailto:glaucobarsalini@gmail.com). Submetido em: 27/04/2020; aceito em: 30/12/2020.

---

**Key-words:** *homo sacer*; sacred; guilt; a testimony; refugee.

---

## Introdução

A partir do método arque-genealógico, o pensador contemporâneo Giorgio Agamben identifica o termo *homo sacer* como um *paradigma* que, tal como outros, ocupa não o papel de figura-modelo ou exemplo dedicado à explicação de uma determinada realidade temporal, mas vai muito além. No horizonte de duas das suas principais referências teórico-metodológicas, a foucaultiana e a benjaminiana, em seu livro *Sobre o método*, ele afirmará que seu objetivo era “*tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco poderia escapar ou passar despercebido ao olhar do historiador*” (AGAMBEN, 2019, p. 42). Assim, conforme Agamben, através do método arqueológico – uma paradigmologia – a historicidade de tais paradigmas é expressa não por meio de uma leitura diacrônica ou sincrônica mas, sim, no cruzamento entre as duas leituras. Ainda, para explicar melhor tal concepção sobre o método, cabe lembrar a concepção de Walter Benjamin, para quem os fenômenos históricos devem ser interpretados como constelações. A grosso modo, uma constelação consiste em um agrupamento de estrelas que, interligadas por linhas imaginárias, representam certas imagens, correspondendo a figuras inteligíveis. Na abordagem agambeniana, compreende-se que, através do método arqueológico, assim como ocorre com as estrelas, pode-se enxergar agrupamentos dos fenômenos históricos como se fossem constelações que sugerem a elaboração de paradigmas, tornando-se visível a imagem/estrutura que se forma pela interligação de tais linhas imaginárias. É possível, portanto, por esse método, demonstrar a associação, o parentesco entre tais fenômenos, tornar inteligível a estrutura que se forma por um conjunto de fenômenos.

Com sua ontologia modal, em sentido spinozano, Agamben é um filósofo da imanência e, a partir dela, opõe-se frontalmente à teoria da ambiguidade do sagrado<sup>3</sup>, entendendo que esta serve tanto à metafísica teológica medieval quanto à metafísica teológica e científica modernas. Para ele, o *homo sacer* se compõe, enquanto o mais emblemático dos paradigmas da contemporaneidade, pelo qual se revela, na sua radicalidade, a predisposição do poder soberano ao impedimento da liberdade humana. É justamente da confusão que tal ambiguidade gera, que nasce toda uma maquinaria antropológica de poder, a saber, o Estado, a economia (ou mercado), máquina esta que se mantém soberana através da glorificação de si mesma e do estado de exceção que produz a partir da regra que ela mesma constitui. Agamben alerta para a necessidade de superar-se tal equívoco, compreendendo-se, definitivamente, a natureza jurídico-política do problema da sacralidade<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Agamben referencia-se nos estudos do linguista Émile Benveniste, que afirma: “*O termo latino **sacer** encerra a representação para nós mais precisa e específica do “sagrado”. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. Esse duplo valor é próprio do **sacer**; ele contribui para a diferenciação entre **sacer** e **sanctus**, pois não afeta de maneira alguma o adjetivo aparentado **sanctus**.*” (BENVENISTE, 1995, p. 189).

<sup>4</sup> De acordo com Agamben, a ambiguidade da vida nua [*sacer*] se associa em linha direta com a estrutura bipolar, dicotômica, contraditória do poder soberano. Sobre tal relação, vale transcrever, em combinação com tratamento que se dará ao tema logo à frente, o esclarecedor comentário de Bartolomé Ruiz: “*Agamben mostra a insuficiência das interpretações dadas à figura do **homo sacer** em sua relação com o direito e a política ocidentais, estabelecendo várias críticas às frágeis interpretações da sacralidade nesta fórmula uma vez que as explicações oferecidas não conseguem dar conta do duplo caráter do **homo sacer**,*

Este artigo tem por finalidade expor o debate que Giorgio Agamben – especialmente em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*<sup>5</sup> I, e em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*, obras iniciais de seu programa filosófico – promove em torno dos termos sagrado, testemunha e culpa, tendo em vista o paradigma do *homo sacer*, identificado, também, com o refugiado contemporâneo.

As inquietações que originaram essa investigação decorreram do problema da redução humana à “descartabilidade” (mera sobrevivência) no presente contexto político ocidental, a partir de suspeitas de que todos os seres humanos, na atualidade, podem ser descartados.

Investigar uma questão, uma esfera, um problema, um modelo de sociedade/política, não como efeito de uma leitura cronológica/historicista, mas através de leitura arque-genealógica, cuja utilidade é tornar compreensível o presente mediante sua ligação a fatos e fragmentos do passado, que se encontram de certa forma espalhados e que, metaforicamente, podem ser representados por “constelações”, conforme inspiram Benjamin, Foucault, e Agamben, enseja a busca pela “extemporaneidade”, no que se está em “*condições de transformar seu próprio tempo*”, conforme aponta Oswaldo Giacoia Junior (2015, p. 9). Pode-se, por meio de tal princípio, tornar-se contemporâneo, isto é, compreender-se o tempo atual na sua relação com o passado.

---

*que é insacrificável, porém sua morte é inimputável. Ou seja, o caráter de **sacer** o torna inviável para o sacrifício, mas qualquer um que o matar não cometerá crime.*

*Esta tensão inerente à fórmula do **homo sacer** não pode ser explicada pelo mero sentido a ambiguidade do sagrado (**sacer**) [...], como tentaram diversas análises antropológicas. Segundo alguns estudos antropológicos e sociológicos de início do século XX o sagrado deveria ser interpretado como um termo ambivalente porque o sagrado poderia igualmente condenar ou salvar, ser puro ou impuro, manchar ou limpar. A ênfase dessas análises se centra na ambivalência do sacro em relação com o tabu. [...]*

*Segundo Agamben, em todas estas interpretações percebem sobre a ambiguidade do sagrado como fenômeno religioso fora do político. Para Agamben todas estas compreensões da ambiguidade do sacro não dão conta da verdadeira tensão que perpassa a sacralidade do sintagma **homo sacer** no antigo direito romano. Para Agamben a sacralidade da vida do **homo sacer** se configura a partir da exceção que exclui sua vida do direito incluindo-a numa zona de anomia em que, paradoxalmente, fica capturada. É uma exceção bipolar que a exclui capturando-a e a captura excluindo-a.*

*Na compreensão de Agamben, a sacralidade do **homo sacer** implicaria uma significação política original pela qual a vida humana é capturada de forma soberana. A pessoa declarada **sacer** era legalmente excluída do direito da **polis** e **civitas**. Ela não era condenada legalmente à morte nem ao sacrifício, mas abandonada de qualquer direito e, como consequência, exposta a toda violência [...]. O **homo sacer** é uma vida matável cuja morte não é imputável. A vida do **homo sacer** existe numa zona de anomia em que é capturada pelo abandono. Sobre ela opera uma dupla exceção na forma de exclusão e captura. Nessa condição, a vida marcada com o estigma de **sacer** se torna totalmente vulnerável a qualquer violência, embora esteja inapta para o sacrifício legal. Ela vive relegada a uma condição diferente da pura vida natural, **zoe**, pois sobre ela vigora um decreto que a torna **vida nua**, vida abandonada. Enquanto vida nua, sobrevive entre o direito divino (que não a reconhece pura suficiente para o sacrifício) e o direito humano (que a exclui de qualquer direito). Quando é decretada a condição de **sacer** sobre alguém, o direito da polis fica ipso facto retirado da vida do cidadão. Ele deixa de ser cidadão para se converter em mero **homo**, um **homo comunis**. O **homo comunis**, a diferença da pessoa que era cidadão e conseqüentemente estava protegida pelo direito sagrado, o **homo comunis** era um ser humano na condição de mera vida nua [...] fora do direito, sem direitos. Agamben sustenta a tese de que arqueologia do **sacer** remete ao sentido da dupla exclusão do direito sendo a sacralidade e a exclusão categorias conexas.” (RUIZ in: BARSALINI; BARROS; KIRCHNER, 2020, p. 90-92)*

<sup>5</sup> Agamben faz uso do termo *vida nua* como sinônimo de *homo sacer*. Utiliza-se, aqui, o mesmo sentido dado pelo filósofo a ambos os termos.

## O paradigma do *homo sacer* na contemporaneidade: sagrado, culpa e testemunho

Em 1995, o termo latino *Homo Sacer* intitulou o projeto intelectual – de mesmo nome e composto por mais oito livros (1995 - 2014) – concebido por Giorgio Agamben. No epílogo do último livro da coletânea, *O uso dos corpos* (2014), ele afirma que o que estava em questão na arqueologia da política realizada ao longo desse projeto era “rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política” (AGAMBEN, 2017, p. 295).

É no livro inaugural, *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua* (1995), que o intelectual aborda essa figura do direito arcaico romano, baseando sua reflexão na definição originária, encontrada no *tratado* reeditado pelo gramático romano do século II, Festo. Agamben garimpa esse conceito mediante a busca pela primeira referência, em que a vida teria sido considerada sagrada. O que mobiliza essa arqueologia de uma espécie de sacralidade da vida, apresenta-se no curso de sua investigação pelo acolhimento, principalmente, das leituras de Michel Foucault, Walter Benjamin e de Carl Schmitt, autores que indicaram o relacionamento entre vida e o poder (soberano).

Seguindo as indicações a respeito da relação entre *vida nua* e poder soberano, assim como o questionamento que se expressa por meio desta relação acerca das implicações do “domínio do direito sobre o vivente”, o significado que a antropologia e a teologia positivas atribuíram ao caráter sagrado da vida não contribuiria com essa reflexão. Propício seria, segundo suspeitou Benjamin, entender a sacralidade, conforme concebeu o pensamento mítico, como “portadora destinada à culpa” (BENJAMIN, 1974-1989 *apud* AGAMBEN, 2010, p. 70). Agamben evidencia que o conceito de *culpa*, operante no sistema do *sacrifício*, encontra-se também na estrutura jurídica por meio da *exceção*.

Portanto, crítico à interpretação sobre o sagrado que se consolidou pela compreensão principalmente nas chaves sociológica e antropológica, mas também na teológica, pelo que se afirma a ambiguidade do “sagrado” – puro ou impuro ou, então, as duas coisas ao mesmo tempo – Agamben propõe uma outra chave de leitura, esta de caráter jurídico-político, buscando as origens do referido termo no direito arcaico romano.

Na definição de Sexto Pompeu Festo, gramático romano do século II d. C., o *homo sacer* referia-se à pessoa que, julgada por um delito, não poderia ser sacrificada justamente pela impureza à qual era relacionada, em contraste com a pureza exigida pelo rito. No entanto, poderia ser morta, executada – fora do formato prescrito pela lei e, portanto, não implicada em qualquer tipo de pena - estando absolvido quem houvesse realizado tal ato. Essa figura, que revelava em si traços à primeira vista contraditórios, fora objeto de diferentes interpretações que, em certa medida, convergiam quanto à concepção de sua natureza ambígua, leitura presente nas definições de sagrado nas ciências humanas, sobretudo na antropologia dos séculos XIX e XX, na sociologia do século XX, na psicanálise, e nas ciências da religião. Nomeando-a de “teoria da ambiguidade do sagrado”, Agamben ressalta que tal chave interpretativa, debruçando-se em torno da especificidade do termo, afetou significativamente a leitura realizada sobre o *homo sacer*, não sendo capaz de explicitar o seu real sentido, conforme a definição originária.

Destoante das abordagens que caminham pela “teoria da ambiguidade originária do sagrado”, Agamben propõe-se a interpretar, a partir do método arque-genealógico<sup>6</sup>, a figura do *homo sacer* à luz da estrutura que o originou, o que implica em concebê-lo, portanto, como fenômeno jurídico-político e não apenas, unicamente, ou propriamente religioso, conforme levaram a crer outras chaves interpretativas. A hipótese do jusfilósofo aponta para a sacralidade da vida como o modelo da relação política originária; consiste na vida votada à morte, a qual, inserida na ordem jurídico-política por meio de uma dupla exceção, torna-se o elemento

<sup>6</sup> Cf. se esclarece no primeiro parágrafo da introdução deste artigo.

referencial da decisão soberana. Assim, a respeito da sacralidade atrelada à vida, compreende que: “*Sacer esto não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter unheimlich, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano*” (AGAMBEN, 2010, p.86).

Aprofundando-se na definição de Festo, verifica tratar-se de uma figura que está fora, tanto do direito humano quanto do divino, portanto excluída, e que, por causa de sua condição, funda e habita dentro da *pólis* uma “zona indiscernível”. Tal condição será utilizada por Agamben como um paradigma para a análise do Estado ocidental contemporâneo, indagando se, a partir da compreensão desse paradigma, seria possível lançar luz sobre a estrutura política originária; para tanto, propõe “[...] interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma” que, aliás, “tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico” (AGAMBEN, 2010, p.76).

Nesse sentido a sacralidade, segundo destaca Agamben, deve ser compreendida como dupla exceção ao se configurar nos seguintes eixos: “[...] a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p.83). Mais do que mera semelhança à estrutura topológica da exceção soberana, o *homo sacer* “revela-se em substancial continuidade” com esta, pois: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2010, p.85).

Assim, para entender as implicações da sacralidade da vida enquanto fenômeno jurídico, é necessário compreender o *dispositivo*<sup>7</sup> que a cria enquanto seu pressuposto, a saber, o *estado de exceção*. É este o eixo, segundo a tese do filósofo italiano, pelo qual opera a política ocidental, e em que se ligam poder soberano e *vida nua*.

Na contramão da tradição filosófica que fundamentou sua leitura acerca da origem da política e concomitantemente da sociedade no *contrato social*, na revisão que realiza dos conceitos fundantes, Agamben faz uma releitura do “mitologema hobessiano”, propondo a substituição do *contrato* pelo conceito de *bando*. Enquanto pela teoria do *contrato*, proporciona-se “[...] a grade de inteligibilidade da política moderna, provendo o fundamento e a legitimação para as relações de domínio, as diferenças entre mando e obediência, que constituem a base da soberania, do Direito e do Estado”, a interpretação partindo do conceito de *bando* “[...] permite ao filósofo italiano considerar, paradoxalmente, a exceção como estrutura e verdade da norma [...]” (GIACIOIA JR., 2014, p.50).

Agamben (2010, p. 110) afirma,

O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isto pode significar tanto a insígnia da soberania [...] quanto a expulsão da comunidade.

---

<sup>7</sup> Partindo do termo foucaultiano *dispositivo*, Agamben (2009, p.40) propõe uma contextualização deste conceito, definindo-o da seguinte forma: “[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. Como referências de dispositivos, Agamben citará desde os já apontados por Foucault, por exemplo, as prisões, manicômios e etc; até a literatura, a filosofia, os computadores, dentre outros. Ainda, ancorado pelos estudos do filósofo francês referentes aos processos de subjetivação e dessubjetivação decorrente dos dispositivos, Agamben (2009, p.41) interpretará que entre as duas grandes classes, a saber, os seres viventes (ou as substâncias) e os dispositivos, haveria uma terceira, a dos sujeitos, denominando os últimos como “o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entres os viventes e os dispositivos”.

Acolhendo a sugestão do filósofo francês Jean-Luc Nancy em *L'Impératif Catégorique* (1983), Agamben (2010) retoma do antigo direito germânico o termo *Bann*, na tradução portuguesa: *bando*. Neste contexto, o termo se refere tanto à exclusão da comunidade, como a insígnia da soberania, pois “*significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; também o direito de banir*” (GIACOIA JR., 2014, p.51). Em seu significado etimológico, remete tanto ao *bandido* quanto ao *banido* que, no antigo direito germânico, é representado pelo *friedlos* (sem paz). O *friedlos*, mas também o *wargus* (homem lobo), denotavam o malfeitor que, excluído da comunidade<sup>8</sup>, “*podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse homicídio*” (AGAMBEN, 2010, p.105). Conforme destaca Oswaldo Giacoia Junior (2008, p.38), em consonância com a referência de Agamben ao jurista alemão Rudolph von Jhering:

Tal como se encontra explicitamente mencionado na obra Rudolph von Jhering (sic.) *O Espírito do Direito Romano*, o termo *Bann* guarda relação com a *sacratio* romana arcaica, designando o fora da lei, proscrito e banido da proteção do ordenamento primitivo, que, enquanto tal, poderia ser morto independentemente de um juízo e fora do direito.

Portanto, no escopo do método arque-genealógico, “*o banido seria uma espécie de ancestral do homo sacer*”, devendo notar, nesse sentido, a homologia estrutural entre *bando* e *exceção* (*exceptio, ex capere*, ‘capturar fora’), sobre a qual se constrói parte essencial da argumentação de Agamben (GIACOIA JR., 2014, p. 51).

Desse modo, ao definir que o paradoxo da soberania se compara ao da estrutura ontológica do abandono<sup>9</sup> e, mais do que isso, a constitui, poderia se dizer que a reflexão sobre o conceito de soberania ocuparia, na leitura do filósofo italiano, também, o campo da ontologia. “*A relação de exceção é uma relação de bando*”, esclarece Agamben. O *banido, abandonado* pela lei, todavia, não ocupa um lugar fora dela, posto que seu banimento é corolário à lei. Ao observar que vida e direito se confundem, indeterminando-se, o filósofo italiano descarta a enunciação de “*um fora da lei*” e completa: “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*” (AGAMBEN, 2010, p.35).

Buscando tornar visível a relação entre vida (*mera vida*) e poder soberano, conforme as indicações feitas por Walter Benjamin (filósofo judeu-alemão) e Carl Schmitt (jurista alemão), Agamben partirá do diagnóstico acerca do estado de exceção realizado em distintas perspectivas pelos dois autores.

Central na tradição política, o conceito de soberania, conforme definiu Schmitt, revela-se, na leitura de Agamben, como o paradoxo estrutural da esfera jurídico-política ocidental. Segundo Agamben (2010, pp.22-23), Schmitt foi o responsável por relacionar estado de exceção e soberania, por exemplo, através da paradoxal definição, de que o soberano estaria

<sup>8</sup> Regida pela doutrina do instituto *Friedlosigkeit*, cujo conceito fundante era o *fried* (paz).

<sup>9</sup> O conceito de *bando, abandono* é desenvolvido pelo filósofo francês Jean-Luc Nancy no ensaio *L'être Abandonné* (*O ser abandonado*), último capítulo da obra *L'Impératif Catégorique* (1983). Inserida no campo da ontologia, a tese anunciada por Nancy se esboça como uma reflexão sobre o significado do ser, no que se refere à sua localização, que conforme o filósofo identificará, é a do *abandono*. O filósofo francês vai na mesma direção que percorreu Heidegger e depois Derrida, relativa à desconstrução da metafísica (TARIZZO, 2007, p. 32). Segundo Agamben (2010, p.63-64), Nancy “*identifica a sua estrutura (refere-se à forma de lei – nota nossa) ontológica como abandono e procura consequentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda história do Ocidente como ‘tempo do abandono’*”.

simultaneamente dentro e fora da lei. O “fora”, porém, não significa externalidade ao direito, pois essas esferas permaneceriam em constante relação, mas corresponderia, no caso do soberano, a um se colocar “legalmente fora”, uma vez que, para Schmitt, a exceção implicará na validade da lei, assim como na justificação da autoridade estatal.

Embora o estado de exceção consista na suspensão temporária do direito, é em razão da exceção que a norma que o constitui é definida. Dessa forma, o estado de exceção não coincidiria com a ideia de um caos que antecede a ordem, mas seria decorrente de um ato da ordem/norma em se suspender. Enquanto a exceção se apresenta como uma captura do que está fora (*ex-capere*), o ordenamento jurídico-político se identifica como a estrutura de inclusão do que foi expulso. A relação de exceção reverbera da estrutura político-jurídica e, logo, na relação jurídica em si.

O estado de exceção consiste nessa zona de indiferença que é aberta entre natureza e direito, cuja suspensão implicará na referência da ordem jurídica, assim como na possibilidade de transgressão da norma. Ao estabelecer a diferenciação de um dentro e um fora do arcabouço normativo, a exceção se apresentará mais como uma *exclusão inclusiva / inclusão exclusiva*, do que propriamente exclusão, pois, “*é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele*”, trata-se de algo que é incluído por seu não pertencimento (AGAMBEN, 2010, p. 29).

A soberania que, em Schmitt se define pela decisão sobre a exceção, tem por ideia a deliberação não como resultado da vontade de um sujeito superior, ou como avaliação sobre lícito e ilícito, mas implica na inserção do ser humano no âmbito jurídico. Esta esfera é normativa não apenas porque comanda e prescreve, mas porque se torna a referência para a vida e suas relações. Sendo assim, a exceção, que é determinada pela captura do que está fora, pela inclusão do que está excluído, é entendida por Agamben não como simples medida, mas como a forma originária do próprio direito. Isso “[...] *significa que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas constitui-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção*” (AGAMBEN, 2010, p. 33).

Segundo Agamben, o que a exceção captura é a vida humana, incluindo-a no direito sobre a forma de sua exclusão. Tal captura se dá através não da sanção, mas da culpa. O filósofo italiano anota que o termo culpa, aqui, não possui o sentido técnico empregado pelo direito penal, mas, conforme seu significado geral, o de “estar-em-débito”. Nesse sentido, o soberano, bem como aquele que por ele é capturado – o *homo sacer* –, estão fora da lei, ao mesmo tempo em que nela se inscrevem. Encontram-se, portanto, ambos, em uma zona de indiscernibilidade, lugar do estado de exceção, esfera em que a lei positiva, e seu espírito, desaparecem, sendo, estes, substituídos nua e cruamente pela *decisão* do poder soberano (ou de seu agente, o que, na prática, significa a mesma coisa), geralmente associada ao *modus operandi* policial ou à técnica jurídica do operador do direito. O *homo sacer* não é, portanto, aquele que deve ser punido pela culpa de ter cometido qualquer delito previsto no conjunto normativo estatal, mas, sim, a vítima da decisão soberana, por estar em débito com tal poder, independentemente do que tenha feito ou deixado de fazer. Assim como, a partir do próprio direito, o sujeito que decide sobre a *vida nua* está livre dele, o *homo sacer* também está fora de sua circunscrição, de modo que sua matabilidade não resulta da aplicação imediata da lei, mas, sim, da execução da decisão que nasce da exceção, a qual, por sua vez, é originária da própria regra.

São inúmeros os exemplos, e farta a literatura sociológico-jurídica, a revelarem o império da decisão, radicalmente irresistível, pelos agentes do poder soberano, sobre uma gama enorme de sujeitos imputados enquanto bandidos, independentemente de terem ou não realizado qualquer crime. Para o soberano, tais pessoas são culpadas desde sempre, justamente porque são *banidas*, desde a origem do Estado – e não porque cometeram um ou outro delito. Qualquer ato que realizem, corresponda ele ou não, realmente, a uma infração, será tipificado, desde que o

soberano assim o queira, como uma transgressão. O esquema da exclusão inclusiva atrela-se, portanto, à decisão do soberano, conforme Carl Schmitt, aquele que “*decide sobre o estado de exceção*” (SCHMITT, 2006, p.7).

Nesse sentido, o policial é o que decide, no campo, quem vive e quem morre, como, também, quem deve ou não ser enquadrado na circunstância de prisão em flagrante, em qualquer um dos tipos penais que a preveem.

A problemática ganha contornos mais refinados no processo judicial, mas também nele se pode, com olhar mais aguçado, perceber as nuances das determinações de quem deve ou não ser condenado. Oscar Mellim Filho (2010) evidencia os meios criados pela máquina judiciária para selecionar os que ela quer excluir ou incluir como réus imputáveis, demonstrando que a decisão sobre o futuro de cada um deles é bem anterior à sentença. Conforme o autor:

A facilidade de acomodação das condutas relativas a alguns dos crimes patrimoniais, como furto e roubo, aos tipos penais milita fortemente em favor de uma ação seletiva dos juízes com vistas à condenação dos agentes. Outros crimes patrimoniais inseridos no mesmo capítulo do Código Penal Brasileiro, como estelionato e apropriação indébita, prestam-se a um diferente tratamento judicial, que costuma ser realizado com muito maior rigor analítico no que se refere à pesquisa do *dolo* do agente, já que tais ações, por postura legislativa, situam-se em zona mais próxima da linha divisória entre o ilícito civil e o ilícito penal. (MELLIM FILHO, 2010, p.196)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> A título de exemplificação, transcrevem-se, abaixo, dois casos fáticos que contrastam entre si, os quais denunciam o uso da retórica e da técnica jurídicas para imputar aqueles que se escolheu, desde antes do início do processo, como alvos ou não da punição. Mellim Filho (2010, p. 196-199), escreve:

*“Nos processos por crimes de furto, o que se vê é que os indícios, na prática judiciária, valem como verdadeiras provas, sob o argumento, sempre recorrente, de que se trata de delitos clandestinos.*

*Em um desses casos concretos examinados, que retrata o furto de uma motocicleta, o réu apelante recebeu peças de tal veículo das mãos do verdadeiro autor da subtração, o qual o inocentou. Mesmo assim, sem provas suficientes, acabou condenado, em atenção ao momento social em que se deram os fatos, a exigirem tolerância zero.*

*Segundo o juiz,*

*‘a violência está chegando às vias do intolerável. O começo disso está nos pequenos furtos, na maioria motivados por drogas. É momento de algum rigor, sob pena do incontrollável, do desrespeito, da falência das instituições sérias, que balizam o sistema democrático. Deve o Judiciário interpretar as leis atuais segundo suas finalidades, sempre observando os dias de sua aplicação e principalmente o contexto social da época’* [T]/SP Apelação no. 1132.907.3/0)

*[...]*

*No sopesar os elementos de prova que servem de base à condenação ou absolvição dos réus, observa-se o uso de critérios diferenciados não apenas conforme a natureza dos delitos, mas principalmente o perfil de seus agentes. [...] Em um processo por crime de sonegação fiscal, em que a documentação competente demonstrou que os réus, comerciantes adquiriram mercadorias de empresa fictícia ou irregular, sequer encontrada no endereço existente, eles alegaram que não sabiam da irregularidade da empresa vendedora. Outros processos foram instaurados contra os mesmos réus, cuja empresa adquirira mercadorias de empresas vendedoras também fictícias.*

*No caso em análise, a empresa vendedora tinha registro inicial na Junta Comercial, mas já não funcionava. As vendas eram de valores altos e, no ato da compra pela empresa dos réus, estes creditavam-se no ICMS respectivo para posterior abatimento no ato das vendas posteriores, prejudicando o Fisco. O fato é classificado como crime no art. 1º no. IV da Lei 8.137/90. Os réus não provaram o pagamento das mercadorias, conforme alegaram, não obstante a utilização de cheques, que poderiam revelá-lo. Tal circunstância não lhes deveria pesar negativamente, assim como a explicação insuficiente dada pelo suspeito*

Ao refletir sobre os muitos exemplos que traz, de defesas e decisões dos operadores do direito, Mellim Filho (2010, p. 259) conclui:

O trabalho de gestão judiciária pode ser melhor entendido se se atentar para o conceito de exceção, que atravessa o universo da atuação da Justiça penal. A aplicação das leis penais pode ser identificada como um permanente estado de exceção, que atravessa não apenas a atividade policial, mas também as demais instâncias do sistema. As ferramentas desse estado são as da ciência do Direito e seus conceitos porosos, notadamente a ideia de necessidade (social). O próprio princípio da fragmentariedade do Direito Penal, que embasa a ação punitiva apenas em determinadas situações humanas e o afastamento da incidência das normas penais em outras, revela a excepcionalidade desse ramo do Direito e sua constituição como ferramenta imprescindível ao trabalho de gestão.

Recorrendo ao pensamento de Schmitt e Benjamin, Agamben evidenciará que ambos os autores abordaram o tema da culpa. Interpreta a definição que Schmitt faz sobre o conceito jurídico de culpa em seu primeiro trabalho<sup>11</sup>, assimilando-a antes ao conteúdo moral do que ao jurídico. De acordo com Agamben, para Schmitt a culpa decorreria do posicionamento consciente de um indivíduo quanto à sua contrariedade à norma jurídica, ou seja, a culpa existiria mediante a existência da norma. Em polo oposto ao de Schmitt, mas em conformidade com tal definição, Benjamin também promove abordagem jurídica do conceito de culpa, considerando que este, originário da esfera jurídica, teria sido transferido inadequadamente para a esfera ético-religiosa. Para Benjamin, e para Agamben, a culpa é o elemento que inscreve a vida natural na ordem do direito. Ambos propugnam pela liberação do ser vivente da culpa, e logo, do direito (AGAMBEN, 2010, p.34).

É no eixo aberto por Benjamin, e mesmo por Schmitt, que Agamben encontra as figuras-limites: o soberano e a *vida nua*, que, se encontrando em posições que inicialmente poderiam enquadrar um “dentro” e/ou “fora” ao âmbito jurídico, seriam responsáveis por expor que, na realidade, não haveria tal distinção, mas, antes, um espaço de indistinção, que necessita da norma para existir. Por conseguinte, Agamben conclui que o estado de exceção: “[...] não é tanto uma suspensão espaçotemporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro” (AGAMBEN, 2010, pp. 43-44).

---

*da prática do furto com quem foi apreendido o produto da subtração? Os acusados, no entanto, acabaram absolvidos em primeira instância.*

*Na sentença absolutória, afirmou o juiz:*

*‘Lembrou a defesa, aliás, que é público e notório que as relações no mundo dos negócios exigem rapidez, sob pena de insucesso empresarial, donde não ser factível que o empresário, a cada compra que realiza, paralise sua empresa para se certificar se este ou aquele fornecedor é idôneo ou não; se está ou não regularmente estabelecido. Basta imaginar uma empresa de São Paulo, paralisando os seus negócios para investigar se um fornecedor de outro Estado da federação é idôneo, se está regularmente estabelecido... E o que dizer então se o fornecedor está sediado fora do Brasil?’ (TJ/SP, Apelação no. 1.474.881-2)’.*

<sup>11</sup> *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Breslau, 1910. (Sobre a culpa e os tipos de culpa: Uma investigação terminológica)

Na tese anunciada por Agamben, o estado de exceção se revela como o fundamento da *máquina*<sup>12</sup> jurídico-política ocidental. No estado de exceção, expressa-se, juntamente com a norma, a tendência anômica que não se extingue através do ordenamento normativo, ou do Estado; pelo contrário, tais esferas se empenham em (de)ter tal tendência aos seus “cuidados”. É o *dispositivo* que faz do soberano lei viva, mediante a força de lei, que “*privada de norma age como pura inclusão da vida*” (AGAMBEN, 2004, p.111).<sup>13</sup>

No texto *Zur Kritik der Gewalt* (1921) – *Para uma crítica da violência* –, Benjamin se ocupa da relação entre violência (*Gewalt*) e direito. O filósofo alemão delimita a dimensão da crítica que dispensa à violência – e ao poder – que no decorrer de seu texto se orienta em duas principais direções: a primeira, em demonstrar a violência enquanto meio (*Gewalt*), cuja função, ou melhor, a finalidade, seria a de instituir e manter o direito positivo; e a segunda, em que sugere a perspectiva de uma violência revolucionária, que se encontraria fora tanto do direito positivo quanto do direito natural, intitulada de violência pura (ou divina) [*reine Gewalt*]. Como índice do problema da relação entre direito e violência, Benjamin questionará a teoria da sacralidade da vida, confrontando-a, conforme destaca, com o pensamento mítico, cujo termo sagrado, longe de proclamar o valor intrínseco da vida, designava o “portador da culpa”. Identificando a vida sagrada com a *mera vida* (*das bloße Leben*),<sup>14</sup> o filósofo alemão sugere:

Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável (BENJAMIN, 2011, p. 154).

Essa suspeita levantada por Benjamin e, de outro modo por Foucault, mediante o diagnóstico da biopolítica, é considerada e analisada por Agamben, cuja reflexão em torno da figura-paradigma do *homo sacer* buscou dar continuidade. A arqueologia que o filósofo italiano

---

<sup>12</sup> Segundo Edgardo Castro (2013), há uma consonância do conceito de *máquina* – não muito desenvolvido por Agamben – com o conceito de *dispositivo*, que no conjunto da obra do filósofo italiano, se expressa através de inúmeros complementos, por exemplo: *máquina-governamental*, *máquina-antropológica*, *máquina-teológica*. Uma característica atribuída ao conceito de *máquina* é a bipolaridade, que no caso da máquina governamental, ou então, jurídico-política, configura-se pela soberania e o governo (autoridade - *autorictas* e poder - *potestas*).

<sup>13</sup> “[...] essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de lei” (AGAMBEN, 2004, p. 93).

<sup>14</sup> Em nota, Jeanne Marie Gagnebin – estudiosa do pensamento benjaminiano – destaca: “O adjetivo *bloss* significa ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento’. Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o ‘nu’ no sentido de ‘despido’, em oposição a ‘coberto’ com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo)”. Portanto, a *mera vida* revelaria, segundo a interpretação de Gagnebin, “que a vida não tem valor absoluto em si, como ‘mera vida’, mas somente numa dimensão que transcende o orgânico natural [...]”. A organizadora salienta ainda a apropriação, do seu ponto de vista apressada, realizada por Agamben deste conceito, em que o filósofo italiano aproxima – ou traduz – *mera vida* ao conceito de *vida nua*, empregando-o como base da biopolítica (GAGNEBIN, 2011, p.151 – nota 76). Baseado na perspectiva de Gagnebin e amparado pelo pensamento arendtiano Joneffer Barbosa (2013, p.155) interpreta da seguinte forma a apropriação de Agamben do termo benjaminiano: “[...]Arendt costumava chamar, ao comentar o método filosófico heideggeriano, de uma *interpretação apropriativa*, voltada muito mais a um curso próprio de pensamento que ao rigor filológico-etimológico[...]”.

realiza do *homem sagrado*, tendo como principal referência a emblemática figura do direito romano, visou demonstrar a difusão da função política conferida por tal título (*sagrado*) que, sobre outros moldes, conforme expôs Benjamin e, de modo diverso Schmitt, transportou-se para a questão da soberania, tornando-se seu fundamento.

Segundo Agamben (2010, p.113), esta figura-paradigma constitui o referente da violência soberana, violência que está em questão na biopolítica, e que na modernidade terá seu exemplo mais cabal no nazismo. “A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião, nem o direito, mas a biopolítica.” O filósofo conclui:

Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício (daí a insuficiência das desmistificações, ainda que justas, hoje propostas por várias partes, da ideologia sacrificial). O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais. (AGAMBEN, 2010, p.112-113)

Em *O que resta de Auschwitz [Homo sacer III]* (1998), obra que se constitui como “uma espécie de comentário perpétuo sobre o testemunho”, Agamben (2008, pp.19-21) se detém, não à pesquisa histórica, mas em compreender o significado ético e político do extermínio. Inicia por desmistificar o caráter sacrificial – sob o termo *Holocausto* – atribuído a este acontecimento, inclusive por parte dos judeus sobreviventes, conforme sugere previamente em *Homo Sacer I*:

O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável. O seu assassinato não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade” que é inerente à condição de hebreu como tal. A verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com véus sacrificiais, é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, “como piolhos”, ou seja, como vida nua (AGAMBEN, 2010, p.113).

Dentre as razões que impelem o deportado a sobreviver está a de se tornar testemunha. Essa razão define parte dos sobreviventes que, após passarem por tal experiência, atribuem o sentido de sua existência a “dar testemunho”. Porém, o testemunho não define a todos, pois alguns optaram pelo silêncio (AGAMBEN, 2008, pp.25-26). Mais do que em sentido descritivo, os testemunhos são fonte de uma desafiadora e profunda reflexão proposta por Agamben, que se debruça sobre esta categoria (testemunho), alinhavando importantes dimensões e questões que excedem esse contexto, tendo em vista Primo Levi, sobrevivente do campo de Auschwitz. O testemunho de Levi não consistia em julgamento, não por não haver motivos para isso, mas, conforme o próprio Levi (1988) expressa, pela impossibilidade de fazê-lo à medida em que uma “zona cinzenta” foi estabelecida no campo, no qual vítimas se tornaram carrascos e carrascos se tornaram vítimas. Diante disso, Agamben explica que o direito não deve ser o único aspecto a ser considerado ao se analisar este contexto (AGAMBEN, 2008, p.27).

Ainda, outras confusões interpretativas se revelam na tentativa de explicar, ou pior, justificar Auschwitz. Ao ser enquadrado como um problema apenas ético, são utilizados argumentos que se confundem entre direito e moral ou direito e teologia. Numa espécie de teodiceia, não buscam “[...] definir as responsabilidades dos homens, mas aquelas de Deus”. Esse tipo de leitura, avalia Agamben, não diz nada sobre as vítimas ou os carrascos, mas, com uma espécie de ironia e temor, ele alerta: “*Por detrás da impotência de Deus, aparece a dos homens, que repetem o seu plus jamais ça!, quando já está claro que o ça está por todo lado*” (AGAMBEN, 2008, p.30).<sup>15</sup> Por outro lado, ao identificar a “zona cinzenta” que residia no campo, Levi teria situado a ética em um novo terreno, completamente aquém da perspectiva binária – bem e mal – convencional. Sobre este ponto, Agamben (AGAMBEN, 2008, p.31) lança uma penetrante análise:

E, sem que consigamos dizer por que motivo, percebemos que esse aquém é mais importante do que qualquer além, que o sub-homem deve interessar-nos bem mais do que o super-homem (*referência ao conceito nietzschiano – grifo nosso*). Essa infame zona de irresponsabilidade é o nosso primeiro círculo do qual confissão alguma nos conseguirá arrancar e no qual, minuto após minuto, é debulhada a lição temível da *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.

Refletindo sobre os termos reponsabilidade e culpa, estreitamente vinculados entre si e associados ao campo da ética, Agamben salienta que antes ambos denotam dois aspectos da imputabilidade jurídica.<sup>16</sup> A transferência de tais conceitos para o âmbito da ética é índice das dificuldades em distingui-la do direito, e dos limites que forjam as doutrinas ditas éticas, que se baseiam em tais moldes. Essa insuficiência se revela no momento em que se pretende delimitar as fronteiras que separam ética e direito. Atribui-se a confusão de ambas as categorias (éticas e jurídicas) à concepção laica da ética, e não, como se esperaria, originária da doutrina católica; pois, ao serem elevadas as categorias jurídicas ao patamar de categorias éticas, gerou-se uma confusão entre os papéis (AGAMBEN, 2008, pp.32-33).<sup>17</sup> É nesse sentido que, para Agamben, a “zona cinzenta” indicada por Levi exporá uma série de questões, desafiando a um outro, ou então, a uma nova perspectiva a respeito do horizonte ético.

Retomando a questão da terminologia “holocausto” – utilizada para se referir ao extermínio nos campos – Agamben destacará alguns equívocos e divergências quanto ao emprego deste termo.<sup>18</sup> Avalia que a expressão surge no intuito de justificar o injustificável: a morte *sine*

---

<sup>15</sup> “*Plus jamais ça*” consiste em uma expressão no francês e traduz-se: “nunca mais”; e *ça*, designa o pronome “isso”.

<sup>16</sup> O termo responsabilidade deriva do verbo *spondeo*, e consiste em se apresentar como fiador de alguém ou de si, frente a algo ou alguém; e o termo culpa, designava a imputabilidade de um dano, nesse sentido, no contexto romano, excluía-se a possibilidade de uma “auto-culpa”, ou seja, “[...] o dano que cada um causa a si próprio por sua culpa não é juridicamente relevante” (AGAMBEN, 2008, pp.31-32).

<sup>17</sup> Citando a leitura spinozana sobre a ética, Agamben destacará que para o filósofo holandês, a ética era a “doutrina da vida feliz”, esfera na qual, portanto, não haveria conhecimento – talvez no sentido de consciência, ciência: estar ciente – da culpa ou responsabilidade.

<sup>18</sup> “Holocausto” é a tradução do termo latino *holocaustum*, que tem sua origem no adjetivo grego *holókaustos*, que significa “todo queimado”. Na tradição cristã, o termo foi empregado pelos padres da Igreja, que traduzindo sem muito rigor, utilizaram-no para criticar e reprovar a doutrina sacrificial dos

*causa* (sem justa causa), atribuindo, por exemplo, uma aura sacrificial, principalmente de natureza punitiva. Agamben afirma que a primeira conotação antissemita ao termo – de que ele tem conhecimento – aparece em uma crônica medieval, cujo conteúdo consistia em um testemunho sobre a coroação de Ricardo I (1189), no qual descreve o massacre que naquele dia foi realizado contra os judeus. Somando-se ao eufemismo que sucede da atribuição do termo “holocausto”, Agamben destaca ainda a palavra *shoá*, utilizada pelos próprios judeus: indica “devastação, catástrofe”, e, no texto bíblico, está relacionada à punição divina (AGAMBEN, 2008, pp.37-40). Sobre a aceção do termo “holocausto”, categoricamente, o filósofo completa<sup>19</sup>:

O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. Por isso, nunca faremos uso deste termo. Quem continua a fazê-lo, demonstra ignorância ou insensibilidade (ou uma e outra coisa ao mesmo tempo). (AGAMBEN, 2008, p.40)

Os sentimentos de culpa e vergonha eram comuns aos sobreviventes, pelo fato de terem sobrevivido apesar dos inúmeros companheiros que foram mortos. Contudo, seu testemunho era algo que em certo aspecto os redimia, e de que não se envergonhavam. Isso se torna claro, conforme Agamben (2008, p.42) evidencia, em um ponto sobre o qual os sobreviventes concordam: há, no testemunho, uma lacuna que, segundo identifica Levi, reside no seguinte fato: “[...] as testemunhas são, por definição, sobreviventes e, portanto, todos, em alguma medida, desfrutaram de um privilégio... Ninguém narrou o destino do prisioneiro comum, pois, para ele, não era materialmente possível sobreviver...” (LEVI, 1997, p.215 *apud* AGAMBEN, 2008, p.42). O “prisioneiro comum” a que Levi se refere é encontrado também no testemunho de outros sobreviventes; ambos, Levi e Agamben, o identificam pelo jargão “*muçulmano*”.<sup>20</sup>

*Muçulmano* (*muselmann*) foi como nomeavam os prisioneiros do campo afetados por determinada condição física e psíquica. Segundo descrevem os sobreviventes, classificaram-se com tal jargão os homens que, impelidos pelas terríveis circunstâncias do campo, como pelo acometimento de doenças, principalmente derivadas pela desnutrição, adentravam uma condição psíquica que os tornavam apáticos, inexpressivos, indiferentes a qualquer estímulo externo, aquém

---

Hebreus; mas foi também adotado, metaforicamente, em referência aos mártires cristãos, sendo este o significado – sacrifício a causas sagradas e superiores – que se difundiu acerca do termo.

<sup>19</sup> A leitura realizada por Agamben sobre um terreno tão delicado, terreno que talvez outros pensadores tenham evitado, foi alvo de críticas, por exemplo, a de “*arruinar o caráter único e indizível de Auschwitz*” (AGAMBEN, 2008, p.41): “*Dizer que Auschwitz é ‘indizível’ ou ‘incompreensível’ equivale a euphemism, a adorá-lo em silêncio, como se faz com um deus; significa, portanto, independente das intenções que alguém tenha, contribuir para sua glória. Nós, pelo contrário, não nos envergonhamos de manter fixo o olhar no inenarrável. Mesmo ao preço de descobrirmos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós*” (AGAMBEN, 2008, p.42).

<sup>20</sup> No tocante ao uso do termo *muçulmano*, Agamben sugere: “*A explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe muslim, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas europeias já a partir da Idade Média [com essa inflexão depreciativa, o termo se encontra com frequência nas línguas europeias, especialmente no italiano]*”. E acrescenta: “*Contudo, enquanto a resignação do muslim se enraíza na convicção de que a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, o muçulmano de Auschwitz parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e qualquer consciência*” (AGAMBEN, 2008, pp.52-53).

das relações com as pessoas ou o ambiente. Denominados, também, homens-múmia, mortos vivos e cadáveres ambulantes, os *muçulmanos* não despertavam pena ou simpatia nos companheiros, pelo contrário, evitava-se até mesmo olhá-los. Sua situação era vista como uma espécie de estágio, na qual todos os prisioneiros estavam sujeitos a entrarem. Assim, eram ao mesmo tempo desprezados e temidos; provocavam temor, pois despertavam nos outros o desejo ininterrupto de escapar a tal condição.<sup>21</sup>

Essa condição tão atroz mais tarde se torna fonte de estudo psicológico. Bruno Bettelheim<sup>22</sup> (1903-1990) observa as terríveis consequências que uma “situação extrema”, como a imposta aos internos dos campos de concentração, e, mais ainda, aos *muçulmanos*, causaria à sua psique. Agamben destaca que, para o psicanalista austro-americano, a “situação extrema” nunca perdeu seu significado ético e político, não reduzindo o *muçulmano*, por exemplo, à análise clínica:

Tendo em vista que, na situação extrema, estava em jogo “continuar sendo ou não um ser humano”, o muçulmano marcava de algum modo o instável umbral em que o homem passava a ser não-homem, e o diagnóstico clínico passava a ser análise antropológica (AGAMBEN, 2008, pp.54-55).

Similar ao paradigma da “situação extrema” ou “situação-limite” é o funcionamento do estado de exceção e/ou vice-versa. Os dois paradigmas são correspondentes, e se definem pelo ato de “julgar e decidir sobre a situação normal”. Se a exceção se constitui a partir do ordenamento jurídico (normal), através da situação extrema, como a dos campos de concentração, cria-se o pressuposto que possibilita decidir o que é ou não humano, ou seja, o homem se torna uma categoria, elegível e classificável, mas, mais do que isto, torna-se em certo aspecto, passível de desumanização. A esta comparação, o filósofo italiano acrescenta a observação de Karl Barth (1886-1968), que, no tocante a esse contexto histórico, ressalta a capacidade de adaptação do homem às condições mais adversas; nessa perspectiva, o teólogo suíço destaca a dificuldade de estabelecer uma linha divisória que distingue o âmbito normal do anômalo (AGAMBEN, 2008, p.56). Agamben (2008, p.57) afirma: “*Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano*”.

Segundo Agamben (2008, p.66), Levi é o único a testemunhar conscientemente em nome dos *muçulmanos*, pois, para ele, tratava-se das “testemunhas integrais”, pessoas em quem o mais alto grau de desumanidade residia e em quem qualquer indício do que se entende por dignidade estaria ausente.<sup>23</sup> Na leitura de Levi, o *muçulmano* representa um lugar de experimento,

---

<sup>21</sup> “[...] a preocupação mais insistente do deportado consistia em esconder as suas enfermidades e as suas prostrações, em ocultar incessantemente o muçulmano que ele sentia aflorar em si mesmo por todos os lados” (AGAMBEN, 2008, p.59).

<sup>22</sup> Foi um psicanalista judeu nascido na Áustria. Em 1938, foi deportado para um campo de concentração, e após sua liberação, muda-se para o Estados Unidos.

<sup>23</sup> “A história – ou melhor, a não-história – de todos os ‘muçulmanos’ que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. Uma vez dentro do Campo, ou por causa da sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta,

em que moral e humanidade e questões como dignidade e respeito, na realidade, a própria existência de um limite ético, tornaram-se questionáveis.

Originário da teoria jurídica, mais especificamente da esfera do direito público, o conceito de dignidade (*dignitas*) se referia à classe e à autoridade aos quais competiriam os cargos públicos. No entanto, no período medieval, no intuito de assegurar a continuidade da soberania, no caso da morte do Rei (o portador da *dignitas*), erguia-se uma efígie em cera – portadora provisória da *dignitas* – para ser velada até que a substituição do Rei morto fosse realizada. Em síntese, a partir deste rito, a *dignitas* “*emancipa-se do seu portador e converte-se em pessoa fictícia*”. Este conceito também foi desenvolvido pelos canonistas, através dos quais se construiu uma hierarquia de dignidades eclesiásticas. Ao se transpassar para o âmbito dos “tratados morais”, tal conceito se expressa de modo semelhante ao da sua esfera original (jurídica), ou seja, será considerado digno quem se comporta como dotado de dignidade pública, mesmo que esteja restrito desta (AGAMBEN, 2008, pp.73-74). É justamente a autonomia que o conceito possui em relação ao seu portador que o torna problemático, reforçando as suspeitas de Agamben. Ao se constituir como um parâmetro, que o ser humano deve se adequar e preservar, esquece-se de considerar, com relação à atribuição de tal predicado, as situações extremas:

Contudo, nas situações extremas – e também o amor é, a seu modo, uma situação extrema –, não é possível manter nem sequer uma distância mínima entre a pessoa real e o seu modelo, entre vida e norma. E isso não se deve ao fato de que a vida ou a norma, o interno ou o externo prevaleçam, dependendo das circunstâncias, mas porque os mesmos se confundem em qualquer ponto, não deixando de modo algum espaço para um compromisso digno (AGAMBEN, 2008, p.75).

A ruína da “ética da dignidade” marcada por Auschwitz, conforme destaca Agamben (2008, p.76), não afligiu apenas a forma de vida ao torná-la indigna, mas até mesmo da morte se extraiu seu valor, ao reduzi-la à completa degradação. Por exemplo, aos corpos, cadáveres, não se referia nesses termos, mas com expressões como “figuras” (*figuren*), dando a impressão de que estivessem a falar de um objeto inanimado. Numa espécie de produção em série – no caso dos inúmeros *muçulmanos* –, tornavam-se cadáveres antes mesmo da morte concreta, e então, quando a morte se completava neles, como ao final de um dia de trabalho em que se recolhem os rejeitos, suas cinzas eram recolhidas e descartadas.<sup>24</sup>

Hannah Arendt (2012, pp.400-401) já havia advertido: “*Quanto mais elevado o número de pessoas sem direito, maior era a tentação de olhar menos para o procedimento dos governos opressores que para a condição dos oprimidos*”. Agamben acatará tal recomendação, tanto que é pelo diálogo com os estudos da autora sobre a estrutura dos estados totalitários, e com Michel

---

*mas seu número é imenso; são eles, os ‘muçulmanos’, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la’* (LEVI, 1988, pp. 131-132).

<sup>24</sup> *Sonderkommando* era atribuído aos prisioneiros que por sorte, condicionamento físico ou habilidades, eram encarregados a desempenhar serviços em diferentes setores do campo de concentração; em alguns casos devido a tais atribuições, obtinham-se “privilégios” e escapavam da morte, em outros casos não. Sobre esse tema, ver o filme húngaro lançado em 2015, *Saul Fia (Filho de Saul)*, que mostra o contexto do *Sonderkommando* que trabalhavam nas câmaras de gás, encaminhando as pessoas e recolhendo suas cinzas.

Foucault, a respeito da biopolítica, que se abre caminho para que o filósofo italiano parta, não tanto pelos eventos ocorridos no campo, mas pela estrutura jurídico-política que permitiu que tais eventos ocorressem (AGAMBEN, 2010, p.162).

Atento à teoria do poder definida por Foucault, em que o filósofo francês identifica a estrutura da soberania através das fórmulas *fazer morrer e deixar viver* (no modelo clássico) e *fazer viver e deixar morrer* (no modelo moderno), Agamben observa a soma de tais fórmulas nos regimes totalitários, sobretudo no Estado nazista: o *fazer viver* (alemães/nacionais - “raças puras”) e o *fazer morrer* (judeus, ciganos, homossexuais, etc – indesejáveis, não assimiláveis à cultura nacional), foram igualmente empregados, e de maneira absoluta, “[...] *de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica*”. Para a pergunta que se coloca, a respeito da incompatível associação entre um poder, cujo intuito é promover a vida, ao poder de causar a morte<sup>25</sup>, Foucault responde elencando a ideia do “racismo de Estado”. O racismo seria o subterfúgio pelo qual o biopoder garante a fragmentação do campo biológico de que se incumbiu. Assim, opera desqualificando, produzindo estigmas, hierarquias, genocídios e extermínios (AGAMBEN, 2008, p.89).

Agamben (2008, p.90) ressalta: “*Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo democrático é, ao mesmo tempo, um povo demográfico*”. A categoria *população* supõe o aspecto biológico e a delimitação de fronteiras. De acordo com tais pressupostos, origina-se da categoria *povo* que, no que diz respeito, refere-se tanto ao “sujeito político constitutivo”, quanto aos pobres e excluídos. Observando Marx, mais especificamente a interpretação sobre a luta de classes, Agamben (2015, p. 38) demonstra a dualidade do termo *povo*: “[...] *não é senão essa guerra interna que divide cada povo e que terá um fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirem e não houver mais, especificamente, povo algum*.”<sup>26</sup> Desse modo, para além do critério de raça adotado pelo regime nazista, ao serem considerados os experimentos de ordem eugenética, realizados com “cobaias humanas” que se tratavam dos prisioneiros dos campos, fica clara a perspectiva biopolítica – com relação ao povo alemão – e a mesmo tempo tanatopolítica – para com os hebreus, ciganos, doentes mentais, homossexuais, comunistas – exercida pelo terceiro Reich.

Nesse mesmo período – o entre guerras mundiais, a guerra civil espanhola e o pós-guerras – motivado, dentre outras questões, pela lei racial alemã, que permitiu com que fosse realizada a desnaturalização e a desnacionalização<sup>27</sup> de inúmeros cidadãos, decorre a primeira aparição dos refugiados como fenômeno de massa. Em *Origens do Totalitarismo*, no capítulo *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, Arendt narra a condição de absoluta destituição de direitos em que se encontravam os “imigrantes” – classificados ao seu “contragosto” como refugiados ou apátridas<sup>28</sup> – e a estrutura que origina tal condição. Mas é, pelo

---

<sup>25</sup> Vale o acréscimo: “[...] *por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor a morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc*” (FOUCAULT, 2005, p.306).

<sup>26</sup> Em sua interpretação do termo *povo*, Agamben (2015, pp. 36-37) identifica duas noções: “[...] *o conjunto Povo como corpo político integral [...] e [...] o subconjunto povo, como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos*”.

<sup>27</sup> Tais medidas não se delimitaram a Alemanha, sendo adotadas também por outros países do continente, como, por exemplo: França, Bélgica e Áustria.

<sup>28</sup> “[...] *não gostamos de ser chamados ‘refugiados’. Chamamo-nos uns aos outros ‘recém-chegados’ ou ‘imigrantes’*” (ARENDR, 2013, p. 7).

que a autora descreve no artigo *Nós, os refugiados* (1943), que se deseja reproduzir aqui alguns fragmentos. No tocante à condição que denota o termo “refugiado”, a partir de um relato de cunho pessoal, Arendt (2013, p.7) problematiza e aponta para o que talvez seja o significado que o termo adquire em tal contexto, que aqui se enumera: 1. “*Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum acto cometido ou por tomar alguma opinião política.*” 2. “*Agora ‘refugiados’ são aqueles de nós que chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comités de refugiados*”.

Arendt (2013) conta que os refugiados tentavam a todo custo se assimilar de país em país pelos quais passavam em busca de um lugar para viver. Desprovidos de proteção aos seus direitos elementares, deparavam-se com as mais distintas situações. Por exemplo, a autora menciona a situação ocorrida na França: inicialmente considerados “prisioneiros voluntários” após a invasão dos alemães ao país, seriam presos devido à nacionalidade alemã, e não liberados por serem judeus (ARENDR, p. 2013, p.15). Em remissão à leitura de Arendt, Agamben (2015, p. 27) ressalta: “*O paradoxo, aqui, é que justamente a figura – o refugiado – que deveria ter encarnado por excelência os direitos do homem assinala, pelo contrário, a crise radical desse conceito.*”

Diante do constante risco em que se encontra o refugiado, em vista de ter perdido seus direitos mais elementares, destina-se ajuda que não toca a raiz do problema, repercutindo de forma escassa, incompleta e provisória. Referente aos “órgãos humanitários”, dos quais não se nega o suporte prestado, destaca-se a não-solução e a maneira inadequada com que lidam com o problema. Parecendo evitarem a questão, permanecem se afastando dos impasses que cerceiam sua própria atuação, ao “negarem” a dimensão política e jurídica que os envolve e, de antemão, a raiz do problema com os quais lidam.

## Considerações finais

À medida em que se tornam refugiados e “desconvertem-se” de cidadãos, ao mesmo tempo em que perdem as garantias de seus direitos, seu *status*, segundo Arendt (2013, p. 20), esses sujeitos alcançam algo valioso, sobre o que, conforme salienta Agamben, vale a pena refletir.

[...] a história não é mais um livro fechado para eles e a política não é um privilégio dos gentios. Sabem que o banimento do povo judeu da Europa foi seguido pelo banimento da maioria das nações europeias. Os refugiados fogem de país para país representado a vanguardas dos seus povos – se mantiverem a sua identidade. Pela primeira vez a história judaica não está separada mas entrelaçada com a de todas as nações europeias.

O refugiado é, portanto, uma figura paradoxal, sendo interpretado pelos Estados nos quais não é natural como um risco iminente para o princípio que rege a trindade “Estado-nação-território” - o da cidadania -, na medida em que, a cada ano se faz mais e mais presente.

Análoga à estrutura normativa do campo de concentração é a da política – que é biopolítica – moderna e contemporânea ocidental. Desta forma, na mesma medida em que todos os prisioneiros eram passíveis de se tornarem *muçulmanos*, as cesuras criadas pela maquinaria biopolítica que, em todo caso, são modificáveis, podem transformar, seja qual for o momento, qualquer um dos cidadãos, em *homo sacer*. Agamben (2010, p. 113) afirmará:

Se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável que, todavia, tornou-se matável em uma

proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.

Assim, a *máquina biopolítica* que corresponde à estrutura jurídico-política ocidental, mediante o dispositivo da exceção, produz ao mesmo tempo cidadãos e homens sagrados, ora inclusos-exclusos e ora excluídos-incluídos.

Mas, afinal, o que o “paradigma *homo sacer*” revela? Entende-se que a contribuição da “arqueologia do *homem sagrado*” se dá em diferentes direções. No campo conceitual, as distintas abordagens teóricas permitem uma revisitação, releitura e reflexão de conceitos tão caros sobre os quais se consolidam e moldam, em linguagem agambeniana, as formas de vida, assim como expõem a lógica de domínio e opressão constitutivas das relações entre “soberano e súditos”. A função política atribuída pela sacralidade à vida, no campo epistemológico, instiga ampla reflexão e argumentação acerca dos conceitos e concepções que se consolidaram sobre a tradição ocidental, e na dimensão sociológica, oferece denso aporte teórico para se refletir a respeito de problemas crescentes no tempo presente, em especial, exclusão e extermínio de seres humanos.

Longe de se esgotar este conceito, ou de se oferecer uma resposta objetiva ao objeto desse artigo, pretendeu-se demonstrar a complexidade da discussão, e as camadas que a encobrem, retirando, o quanto possível, cada uma delas, para dar maior visibilidade ao *sagrado*. A ele, que se associou à vida e pelo que se denominou “vida sagrada”, procurou-se apresentar-se uma outra abordagem – muito diferente da que parte da tradição das ciências humanas e dos direitos humanos tem feito. Há, aqui, uma nova perspectiva a uma questão tão cara à Filosofia, à Teologia, às Ciências da Religião e às Ciências Sociais em geral: o paradigma da sacralidade humana.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. - 2 ed. - Belo Horizonte: UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção. Homo Sacer, II, I*. Trad. Iraci D. Poleti. - 2 ed. - São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko, Chapecó, SC: Editora Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. *O uso dos corpos: Homo Sacer, IV, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. - 1 ed. - São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

\_\_\_\_\_. *Signatura Rerum*. sobre o método. Trad. Andrea Santurbano, Patricia Pertele. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2019.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. Nós, os refugiados. *Covilha: Universidade da Beira Interior*, 2013.

BARBOSA, Jonnefer F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 25, n. 37, p. 151-169, 2013.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 121-156.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. II. poder, direito, religião. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995. 2v.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GAGNEBIN, J. M. [Org.]. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.

GIACOLA JR., Oswaldo. Notas sobre direito, violência e sacrifício. *dois pontos*, v. 5, n. 2, 2008. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/dois pontos/article/view/14659>>. Acesso em outubro de 2019.

\_\_\_\_\_. Estado, democracia e sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 2, n. 2, p. 49-61, 2014. Disponível em: < <http://ojs.bce.unb.br/index.php/fmc/article/view/15076>>. Acesso em outubro de 2019.

\_\_\_\_\_. Messianismo e Política em Giorgio Agamben. *Revista Reflexão*, Campinas, v. 40, n. 1, p. 7-20, jan./jun., 2015. Disponível em: < <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3229/2140>>. Acesso em outubro de 2019.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MELLIM FILHO, Oscar. *Criminalização e seleção no sistema judiciário penal*. São Paulo: IBCCRIM, 2010.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “A sacralidade da vida e a vida nua: um problema ético político.” *In*: BARSALINI, Glaucio; BARROS, Douglas; KIRCHNER, Renato. *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Editora del Rey, 2006.

TARIZZO, Davide. Filósofos em comunidade: Nancy, Esposito, Agamben. *O retorno da comunidade: os novos caminhos do social*. Org. Raquel Paiva: prefácio Muniz Sodré. Rio de Janeiro: Mauad X, p. 31-62, 2007.